

A contribuição da Igreja Católica para o pensamento comunicacional brasileiro

The contribution of the Catholic Church for the Brazilian communicational thought

La contribución de la Iglesia Católica para el pensamiento comunicacional brasileño

WALDEMAR LUIZ KUNSCH



Licenciado em Filosofia (1973) pela Universidade de Mogi das Cruzes e bacharel em Jornalismo (1979) e em Relações Públicas (1986) pela Cásper Libero, o autor é mestre em Comunicação Social (2001) pela Umesp. É professor da Faculdade de Jornalismo e Relações Públicas da Umesp e das Faculdades Integradas de São Paulo. Publicou o livro *O Verbo se faz palavra: caminhos da comunicação eclesial católica* (Paulinas, 2001). Co-organizou, entre outras, a coletânea *Matrizes comunicacionais latino-americanas: marxismo e cristianismo*: (Metodista, 2001). E.mail: wmkunsch@uol.com.br.

KUNSCH, Waldemar Luiz. A contribuição da Igreja Católica para o pensamento comunicacional brasileiro. *Comunicação & Sociedade*. São Bernardo do Campo: PósCom-Umesp, a. 24, n. 38, p. 107-140, 2o. sem. 2002.

Resumo

Em sua dissertação de mestrado, defendida na Universidade Metodista de São Paulo em 2001, o autor inventariou as dissertações e teses geradas, nos programas brasileiros de pós-graduação em Comunicação Social, sobre a comunicação eclesial católica. Perpassando os trabalhos produzidos desde 1974, quando surgiu o primeiro, até o final de 2000, ele realizou uma análise descritiva do conjunto para, em seguida, deter-se na análise explanatória das teses. O objetivo principal deste artigo é mostrar, a partir das teses estudadas, alguns tópicos que podem ser considerados essenciais numa análise da contribuição da Igreja Católica para o pensamento comunicacional brasileiro. Palavras-chave: Igreja Católica – Comunicação religiosa – Teologia da libertação – Comunicação e cultura – Pós-graduação em comunicação.

Abstract

In its master's degree dissertation, defended in the Methodist University of São Paulo, in 2001, the author inventoried the dissertations and thesis generated in the Brazilian programs of postgraduation in Social Communication, on the catholic ecclesiastic communication. Passing by the works produced since 1974, when the first one appeared, until the end of 2000, he carried through a descriptive analysis of the set to, after that, linger in the explanatory analysis of the thesis. This article's main objective is to show, from the studied thesis, some topics that can be considered essential in an analysis of the of the Catholic Church's contribution for the Brazilian communicational thought.

Keywords: Catholic Church – Religious communication – Theology of liberation – Communication and culture – Postgraduation in communication.

Resumen

En su tesina de maestría, defendida en la Universidad Metodista de São Paulo, en 2001, el autor ha listado las tesinas y tesis producidas en los programas brasileños de postgrado en Comunicación Social, sobre la comunicación eclesial católica. Investigando los trabajos producidos desde 1974, cuando surgió el primero programa, hasta el final de 2000, ha realizado un análisis descriptivo del conjunto para, luego, detenerse en el análisis exploratorio de las tesis. El objetivo principal de este artículo es mostrar, a partir de las tesis estudiadas, algunos tópicos que se pueden considerar esenciales en un análisis de la contribución de la Iglesia Católica para el pensamiento comunicacional brasileño. Palabras-clave: Iglesia Católica – Comunicación religiosa – Teología de la liberación – Comunicación y cultura – Postgrado en comunicación.

Introdução

Uma simples consulta aos arquivos bibliográficos logo nos mostrará que a Igreja Católica ocupa um lugar de destaque no contexto brasileiro e latino-americano de pesquisa em comunicação social. Para penetrar mais a fundo nessa análise, podemos recorrer a uma série de autores, como fazemos aqui a partir de Pedro Gilberto Gomes, um dos que se têm destacado no campo dos estudos da comunicação eclesial católica.

Ao se referir às manifestações do Vaticano nessa área, Gomes diz que elas, por via de regra, têm sido sobre os meios de comunicação, “tanto para condenar, criticar, censurar, quanto para tentar interpretar o fenômeno, analisar seu impacto social e recomendar o uso dos modernos meios para a tarefa evangelizadora” (1992, p. 143). É a visão instrumentalista da comunicação, que, no início, também marcaria os estudos latino-americanos sobre a comunicação eclesial. Mas, o autor observa que ela não aparece isolada: essa postura e uma outra, mais crítica, são concomitantes, convivendo de maneira dialética e conflitiva, cíclica e não-linear (ib., p. 147).

Aos poucos, o Vaticano passaria a ter também uma visão da comunicação como um processo social. Pode-se notar isso já na encíclica *Miranda prorsus* (1957), de Pio XII, quando ela diz que toda nova tecnologia deve visar, implícita ou explicitamente, ao desenvolvimento de valores humanos e culturais. O decreto *Inter mirifica* (1963), do Concílio Vaticano II, dirigiu-se a todos os en-

volvidos no processo – autoridades, emissores, meios e receptores das mensagens. E a instrução pastoral *Communio et progressio* (1971), de Paulo VI, abriria horizontes ainda mais amplos, embora não chegasse a tratar da mídia em todas as suas dimensões (cf., por exemplo, Dale, 1973, p. 18).

Na América Latina, segundo Gomes, foram fatores dessa maior atenção à comunicação como um processo social: de 1960 a 1969 (Conferência de Medellín), mudanças na Igreja e na sociedade latino-americana; de 1970 a 1974, a realidade de “desenvolvimentismo-dependência”, contexto em que entravam em ação a Teologia da Libertação e as Comunidades Eclesiais de Base; e, de 1975 a 1979 (Conferência de Puebla), o contexto de miséria, injustiça e violação dos direitos humanos na maioria dos países. O Documento de Puebla já sublinharia mais a “comunicação” que os “meios” (1992, p. 144).

No Brasil, contribuíram adicionalmente para essa mudança de enfoque: o surgimento e o incremento das escolas de “comunicação social”, onde humanistas e cientistas sociais ensaiaram os primeiros exercícios da “comunicologia” (Marques de Melo, 1999, p. 221); pesquisas da Uclap (imprensa), Unda-AL (rádio e televisão) e Ocic-Al (cinema e audiovisual), assim como a criação da UCBC - União Cristã Brasileira de Comunicação Social (1969), que ajudou a compreender o processo de comunicação dentro da Igreja, com base nos pressupostos da teologia da libertação e na “opção preferencial pelos pobres” (Gomes, 1992, p. 144).

Essa tendência de análise se manifesta claramente no título da tese de doutorado de Ismar Soares, *Do Santo Ofício à Libertação* (1986). Aparece também, por exemplo, na obra de Joana Puntel, *A Igreja e a democratização da comunicação* (1994), nos títulos do capítulo I (“Relação entre a Igreja Católica e as tecnologias da comunicação”) e do capítulo III (“A Igreja Católica e a comunicação na América Latina”), precedido, este último, do título “Teologia da Libertação – uma nova maneira de evangelizar”, no capítulo II.

A mesma mentalidade perpassa hoje os debates da Equipe de Reflexão do Setor de Comunicação Social da CNBB, formada por prelados, padres, religiosos, leigos, pesquisadores e profissionais. Uma obra significativa nesse contexto é *Igreja e comunicação, rumo ao novo milênio* (1997), que mostra a caminhada recente da instituição no campo comunicacional e os desafios colocados a ela pela Sociedade da Informação (globalização, novas tecnologias, pós-modernidade), denotando um “crescimento da reflexão sobre o processo da comunicação e a consequente diminuição da visão instrumentalista dos meios de comunicação de massa” (Klein, 2000, p. 26).

A pesquisa sobre a comunicação eclesial

Vinte e cinco anos de produção

No final de 2000, existiam no Brail catorze programas de pós-graduação em Comunicação Social oficialmente reconhecidos pela Capes – Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, do Ministério da Educação.

Eram os seguintes, com suas respectivas datas de aprovação: Universidade de São Paulo (1972), Universidade Federal do Rio de Janeiro (1972), Universidade de Brasília (1974), Universidade Metodista de São Paulo (1978), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1978), Universidade Estadual de Campinas (1986), Universidade Federal da Bahia (1990), Universidade do Vale do Rio dos Sinos (1994), Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1994), Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1995), Universidade Federal de Minas Gerais (1995), Universidade Federal Fluminense (1997), Faculdade de Comunicação Social Cásper Líbero (1999), Universidade Tuiuti do Paraná (1999).

Quatro desses programas são de universidades “confessionais”: os da PUC-SP, PUC-RS, Unisinos e Umesp. Dos catorze, no final de 2000, ainda não tinham o curso de doutorado os das seguintes instituições: UnB, UFMG, UFF, FCSCL e UTP.

Foi desses catorze programas que fizemos um inventário das pesquisas acadêmicas sobre a comunicação eclesial católica. Nosso recorte cobriu os trabalhos produzidos desde 1974, quando surgiu o primeiro, até o final de 2000. Conseguimos identificar trinta dissertações de mestrado, cinco teses de doutorado e uma tese de livre-docência.

No período, houve sete anos sem nenhum e oito anos com apenas um produto. Em compensação, apareceram cinco trabalhos só no ano 2000. Em relação à década de 1970, a produção triplicou na de 1980 e quintuplicou na de 1990, sendo que só nos três últimos anos da década de 1990 ela representou 25,7% da produção de todo o período 1974-2000. A primeira tese de doutorado apenas apareceu em 1986, doze anos depois da primeira dissertação de mestrado. José Marques de Melo orientou 36% do conjunto de trabalhos. Entre os autores há, reconhecidamente, doze padres ou ex-padres, seis religiosos(as) ou ex-religiosos(as) e um ex-seminarista, com destaque para quatro irmãs paulinas.

A Umesp gerou, até o final de 2000, dezessete trabalhos (47,23%) e a ECA-USP, catorze (38,87%). Mas o mestrado da primeira foi reconhecido seis anos depois do da segunda e o doutorado, dezenove anos depois. As três universidades católicas com programas de pós-graduação não produziram até o final de 2000 nenhum trabalho, embora o da PUC-SP já tenha sido reconhecido em 1978, junto com o da Umesp. Ressalve-se que os da Unisinos e da PUC-RS são recentes. Excetuando-se a Umesp, os demais trabalhos foram todos produzidos em programas de universidades não-confessionais.

Um acervo denso e rico

Nota-se na produção um predomínio dos estudos pontuais, micro-analíticos, sobretudo dos suportes midiáticos, que receberam vinte e dois trabalhos (61,11%), principalmente o rádio, a revista e o vídeo. Há um bom número de teses e dissertações de cunho macro-analítico, focalizando o processo, o

discurso e as políticas de comunicação, que também são conteúdo secundário de uma série de outras. Certos temas se fazem presentes de forma incisiva e até recorrente: comunidades eclesiais de base, campanha da fraternidade, comunicação popular, discurso eclesial e mediação sócio-cultural.

Em nossa dissertação concentramos-nos numa revisão do conhecimento gerado sobre a comunicação eclesial católica nas teses, deixando de lado as dissertações. A justificativa para esse recorte está no fato de que, apesar de serem apenas seis, as teses mostram, por seu porte, uma produção bastante abrangente e muito expressiva sobre a comunicação eclesial católica. Isto se pode deduzir a partir de seus próprios títulos: *Do Santo Ofício à Libertação: o discurso e a prática do Vaticano e da Igreja Católica no Brasil sobre a comunicação social* – Ismar de Oliveira Soares, 1986; *Os meios de comunicação de massa: um desafio para a Igreja*. (O São Paulo – 1979-1985) – Anamaria Fadul, 1986; *Para uma história da UCBC: memória de uma instituição cristã dedicada à comunicação dialógica e comprometida com a resistência ao autoritarismo brasileiro (1970-1983)* – Pedro Gilberto Gomes, 1991; *Igreja e pequeno produtor rural: a comunicação participativa no programa Cepas/Serta* – Maria Salett Tauk Santos, 1994; *Políticas de comunicação da Igreja Católica no Brasil* – Nivaldo Luiz Pessinatti, 1997; *Religiosidade e mídia eletrônica: a mediação sócio-cultural-religiosa e a produção de sentido na recepção de tv* – Attilio Ignacio Hartmann, 2000. Exceto a de Pessinatti, gerada na Umesp, as demais cinco teses foram defendidas na ECA-USP.

As teses de Ismar Soares e Nivaldo Pessinatti são as de maior abrangência. A de Pedro Gilberto Gomes é importante porque traz informações essenciais para o entendimento das tendências que se instauravam na pesquisa eclesial da comunicação quando da criação da UCBC, principalmente no Brasil. A de Anamaria Fadul, analisando o desafio posto à Igreja pelos meios de comunicação de massa no campo cultural, constitui uma boa base para o aprofundamento de aspectos abordados por Soares e Gomes. A de Maria Salett Tauk Santos é uma

contribuição singular para as análises da mediação e da recepção no âmbito de uma “comunicação libertadora”. Um trabalho expressivo, nesse mesmo contexto, é também o de Attilio Hartmann, um caso marcante de análise de recepção, caracterizando, a partir da interação de indivíduos e grupos com a televisão na realidade cotidiana, o contraponto da “religião vivida” e da “religião representada”. Dentro de uma “teoria cristã da comunicação”, cujos esboços foram traçados principalmente por Ismar Soares, as teses de Anamaria, Salett e Attilio se colocam como referenciais significativos para os estudos dos meios e das mediações.

Em nossa dissertação, num trabalho de “reconstrução metodológica” da produção existente e, concomitantemente, de “construção metodológica” da produção que havíamos esboçado (cf. Lopes, 1990, p. 97-134), fizemos uma análise explanatória de alguns aspectos de destaque da comunicação eclesial. As teses são todas muito ricas no que se refere aos itens que elegemos, muitos dos quais perpassam mais do que uma tese, principalmente quando se considera que, em certo sentido, os trabalhos de Ismar Soares, Pedro Gilberto Gomes e Nivaldo Pessinatti têm conteúdos que são de alguma forma convergentes. Aqui nos detemos em passagens dos capítulos em que focalizamos a comunicação como natureza e missão da Igreja e as relações entre comunicação eclesial e cultura. São tópicos em que, a nosso ver, se manifesta de forma muito marcante a contribuição da Igreja Católica para as idéias comunicacionais brasileiras e latino-americanas.

A opção por uma comunicação libertadora

Ismar Soares e Pedro Gilberto Gomes tiveram que estudar de alguma forma as relações entre comunicação e teologia num determinado momento das reflexões latino-americanas e brasileiras nesses dois campos. Os dois autores se preocuparam com “a comunicação refletida à luz da teologia da libertação” (Soares, 1986, p. 377-392) e “a opção por uma comunicação libertadora”

(Gomes, 1991, p. 344-418). Tomaram como base as três “consultas sobre comunicação e teologia” promovidas pela UCBC - União Cristã Brasileira de Comunicação Social: a de Piracicaba, SP (1982), a de Petrópolis, RJ (1983) e a de Embu, SP (1985), sobre as quais se publicou, em 1985, o relatório final intitulado *Comunicação, teologia e libertação* (UCBC, 1985).

Os trabalhos dos dois autores foram escritos na década de 1980, quando, na América Latina, tinham um ponto alto as discussões sobre uma “nova teoria cristã da comunicação” (Soares), marcadas, no Brasil, pelas reflexões sobre os vínculos entre a comunicação e a teologia da libertação, empreendidas pelos pesquisadores cristãos congregados em torno da UCBC (Gomes). Com as iniciativas desta entidade, dava-se continuidade, no Brasil, aos estudos que haviam culminado no VIII Encontro Nacional da Pastoral das Comunicações Sociais (Brasília, 1978), a título de contribuição para o documento elaborado, no mesmo ano, em Bogotá, pelo Decos-Celam - Departamento de Comunicação Social do Conselho do Episcopado Latino-Americano, como preparação para a Conferência do Episcopado Latino-Americano em Puebla/México (1979).

O documento do VIII Encontro Nacional, “Comunicação social: perspectivas, direitos e deveres, de Medellín a Puebla”, continha, entre as propostas, a de que fosse elaborada uma teologia da comunicação a partir da práxis. Mas, conforme deixa implícito Ismar Soares (1986, p. 371), essa sugestão, assim como uma série de outras com ela relacionadas, vindas de dezoito países do continente e compiladas no documento de Bogotá, acabou não sendo suficientemente aproveitada no Documento de Puebla. A razão disso estava na pouca proximidade que um grande número de bispos tinha com o tema e, sobretudo, na escassez de reflexão teológica então existente sobre a comunicação social. De qualquer forma, apesar de lacunas, Puebla avançou em relação a Medellín (1968), em muitos pontos, entre os quais, citando José Marques de Melo (1981, p. 15), Ismar destaca “a descoberta oficial do fenômeno da comu-

nicação dialógica” (p. 374), ponto explorado nos estudos brasileiros por autores como, por exemplo, o próprio Marques de Melo (1981), em torno das idéias de Paulo Freire, cuja obra, *Extensão ou comunicação?* (1968), então estava em evidência.

Gomes, por ser sua tese um recorte das atividades da UCBC, aborda de uma forma mais ampla a questão da relação entre comunicação e teologia num contexto latino-americano e brasileiro. Segundo ele, desde quando foi idealizada (1969) e fundada (1970), a UCBC tem se voltado para um diálogo ecumênico sobre comunicação e teologia (p. 401). Quando, em 1978, o Decos-Celam preparava as sugestões para a Conferência de Puebla, ela enviou, via CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, um documento sobre o assunto. Mas foi em 1981, em Florianópolis (SC), que a temática tomou corpo, com a proposta de se realizarem reflexões interdisciplinares sobre comunicação e teologia, que tivessem como orientação “a realidade dos pobres no Brasil e na América Latina” e como objetivo “contribuir para o processo de libertação integral dos pobres neste continente” (p. 403).

Teologia e comunicação

No primeiro encontro marcado para debater o tema, chamado de I Consulta, em 1982, na cidade de Piracicaba (SP), com a participação de comunicadores e teólogos católicos, metodistas, anglicanos e presbiterianos, a tônica seria exatamente a reflexão interdisciplinar sobre as duas áreas, a partir de uma abordagem crítica (Gomes, p. 404).

Aos teólogos coube a tarefa de precisar a conceituação de teologia. Citando uma passagem do relatório dessa I Consulta, Soares refere-se à posição de alguns participantes, para os quais “a teologia é a fala do pessoal que crê, comprometido com os dogmas e as lutas dos oprimidos”, sendo o teólogo apenas o explicitador da comunidade de fé. “Instrumento de reflexão à luz da revelação de Deus em Jesus Cristo”, é pela teologia que “o povo vê como está vivendo e interpretando a sua vida (p.

367). Numa análise geral da contribuição dos teólogos, Pedro Gilberto Gomes, também citando passagem do mesmo relatório, diz que, quando eles colocaram suas posições, foi possível identificar algumas convergências. Todos partiram da realidade do povo pobre, que lança um desafio à teologia. “Primeiro vem a vivência de fé do povo oprimido, depois surge a teologia como reflexão desta fé” (p. 406).

Enquanto isso, os comunicadores expuseram a sua compreensão da comunicação nesse contexto. Segundo a síntese feita por Soares, a comunicação, “entendida como relação que deriva do processo social básico que é o trabalho”, foi definida “como uma ação em comum, enquanto troca simbólica, e como participação, enquanto repartição do produto do trabalho” (p. 367). Gomes explicaria isso dizendo que, “enquanto processo, a comunicação é trabalho [e] enquanto objeto, o trabalho é comunicação”, acrescentando que, com o advento da linguagem, se daria o despertar da consciência e o processo de humanização do trabalho (p. 406). Mas um dia o processo histórico criaria a divisão do trabalho e a propriedade privada sobre os bens acumulados. As “relações de comunicação” passam a ser “relações de informação” e no lugar da comunicação instala-se a dominação, surgindo os meios de comunicação como instrumentos de informação-dominação, dentro de uma sociedade de classes, dizem Soares (p. 387) e Gomes (p. 407). Aqui, segundo Gomes, ficou patente a rejeição a um modelo teórico que entende a comunicação como mera transmissão de mensagens de emissores ativos a receptores passivos, afirmando-se a necessidade de horizontalizar o processo (p. 408).

Num apanhado geral dos debates dessa I Consulta, os dois autores registram, com base no relatório feito, que houve a consciência de que o referencial de uma teologia da comunicação deveriam ser as lutas, a cultura o imaginário e os sonhos dos povos. Mas tanto a comunicação quanto a teologia “foram tocadas apenas tangencialmente, pois faltaram as implicações mútuas”. Ou seja, uma teologia da comunicação nesse contexto não surgiria de hoje para amanhã (Soares, p. 387; Gomes, p. 408).

Teologia da libertação e comunicação libertadora

Estava aberto o caminho para a II Consulta, em 1983, na cidade de Petrópolis (RJ), em torno de duas questões básicas: “O que é a teologia da libertação?” “O que é comunicação libertadora?” Para alimentar as discussões, expunham-se algumas perguntas subsidiárias: Como ler criticamente a teologia que nasce do povo? Como a comunicação pode contribuir nesse processo? O que é ser cristão hoje, no complexo mundo da comunicação? A partir do lugar social dos pobres, quais seriam os principais desafios para o diálogo interdisciplinar entre comunicação e teologia? (Gomes, p. 409).

Os trabalhos seriam direcionados pela palestra inicial de Leonardo Boff sobre “Teologia da libertação numa perspectiva histórica”. Também aqui os resultados foram provisórios, tendo os participantes se limitado “a recuperar os principais dados históricos dessa corrente teológica na América Latina, apontando para a incidência desta problemática na comunicação”, diz Soares, reportando-se ao relatório final das três consultas (UCBC, 1985, p. 15).

Gomes dedicaria onze páginas à palestra de Boff, que tinha como objetivo tão-somente fornecer perspectivas de reflexão sobre os interesses vinculados ao processo histórico de transformação-libertação e como esses podem incidir sobre a comunicação. Independentemente do fato de as reflexões ainda terem sido muito pontuais, o plenário firmou alguns pontos importantes para o avanço do projeto da UCBC sobre comunicação e teologia. Assim, recomendou-se pôr ênfase na reflexão sobre a história da comunicação na América Latina a partir do referencial que vinha sendo desenvolvido pela teologia da libertação; promover contatos entre comunicadores profissionais (nas redações na universidade, noutras áreas especializadas) e comunicadores populares; e incentivar uma maior produção teórica sobre comunicação e teologia (p. 416).

A libertação da comunicação

Gomes não desenvolveu a temática da III Consulta da UCBC sobre Teologia e Comunicação, porque sua tese sobre a entidade abrangeu o período que vai até 1982. Soares, que nessa altura certamente já concluíra a redação de sua tese, dedicou a ela apenas meia página (p. 388), dizendo que nela se buscou uma sistematização dos dados em poder dos participantes. Importante é uma conclusão que o autor menciona, do relatório final da UCBC sobre as três consultas¹:

Dentro da reflexão que se pretende – a relação entre teologia e comunicação –, o ponto de partida não deve ser nem a teologia nem a comunicação, nem tampouco a teologia da comunicação ou a comunicação da teologia, mas deve ser a libertação para a qual converge um tipo de teologia – a teologia da libertação – e um tipo de comunicação – a comunicação libertadora. No caso da teologia há a consciência de que ela não liberta, mas é o momento de reflexão sobre uma ação libertadora. Tampouco a comunicação liberta, mas necessita ela mesma ser libertada (p. 388).

No mencionado relatório (UCBC, 1985), conforme relatam Pedro Gilberto Gomes e Joana T. Puntel na apresentação, se fez um resgate histórico e temático dos encontros anteriores (primeira parte: “A comunicação e a teologia”), além da busca das bases teológicas para uma comunicação libertadora (segunda parte: “A libertação da comunicação”).

O aspecto novo dessa III Consulta é, assim, a reflexão sobre a “libertação da comunicação no continente latino-americano” (p. 7), registrada na segunda parte (p. 19-28) e introduzida no prólogo (p. 9-10), onde, sob o título “O discurso que (se) liberta”, os redatores dizem que,

1. Para uma visão mais completa do assunto, é preciso ler e analisar esse relatório (UCBC, 1985), como fizemos em nossa obra *O Verbo se faz palavra: caminhos da comunicação eclesial católica* (Paulinas, 2001).

considerando a vivência bíblica de Israel e do cristianismo primitivo, a libertação compõe o discurso liberto/libertador dos homens e de Deus, ou seja, as tensões entre a opressão e a libertação do povo são refletidas diretamente no discurso social, do indigente ao profeta, do general ao rei (p. 9).

A segunda parte tem início exatamente com o texto acima referido por Ismar Soares. Os membros da UCBC puseram a “luta pela libertação” como ponto de partida para a “libertação da comunicação”, vendo no conceito de “libertação” dois aspectos que se complementam, segundo o Documento de Puebla (n. 23): “uma libertação de todas as servidões do pecado social e pessoal e uma libertação para o crescimento progressivo do ser” (p. 19).

Para os prelados que se haviam reunido em Puebla, a realidade da América Latina é de uma “comunicação aprisionada” – controle dos meios, pela manipulação ideológica; exploração das paixões, dos sentimentos, da violência e do sexo, com objetivos consumistas; indiscriminação das mensagens; e monopólio da informação (p. 20). Nesse contexto é que se insere a teologia da libertação, que faz uma “releitura da mensagem bíblica de libertação a partir de nossa experiência de povos ou de homens oprimidos”, segundo Croato (1981; apud UCBC, 1985, p. 22).

A teologia é esse momento de reflexão sobre uma ação libertadora. Ela envolve uma comunicação libertadora, “pois é na comunicação que se tornam visíveis as situações de opressão e dominação da ordem social” (p. 22). Assim, lutar pela libertação social significa lutar pela libertação da comunicação, entendida não tanto como meios, mas como processo (p. 23). Isso implica pensar a cultura, que medeia todo o processo sócio-comunicacional. “A prática da comunicação libertadora existe na medida em que [ela] (...) se liberta da aculturação que querem nos impor os dominadores”, segundo Barreiro (1984), para quem, no caso da América Latina,

estamos na presença de várias culturas, que respondem a distintas raízes, etnias, tradições, contribuições migratórias, formações históricas, econômicas e sociais, bem como o fato de que se trata de culturas ainda jovens. A América Latina está em construção (apud UCBC, 1985, p. 23).

“A aceitação deste posicionamento exige a mudança do lugar social e do lugar cultural de quem reflete teologicamente a partir da comunicação libertadora/libertada”, dizem os autores do opúsculo da UCBC (p. 23), para concluir, de alguma forma, páginas adiante:

Quando se relaciona com a cultura popular, a comunicação libertadora pensa a contradição existente na sociedade capitalista e propõe alternativas para uma ação possível. Deste modo, pode tornar-se norma da reflexão teológica, visto que a comunicação libertadora/libertada é expressão visível das relações existentes na comunidade que experimentou a salvação” (p. 28).

Por uma teologia da comunicação latino-americana

O que se acabou de expor, com base nas teses de Ismar Soares e Pedro Gilberto Gomes, mostra as bases de uma teologia da comunicação ou de uma comunicação da teologia que, com muita seriedade e prudência, foi sendo desenvolvida no âmbito do Celam e da CNBB. Mas, mesmo quando essas discussões já estavam tendo um ponto alto e adiantado, como retratam as teses de Ismar e Pedro Gilberto, ainda não era bem essa a postura presente no livro *Para uma teologia da comunicação na América Latina*, que o Decos-Celam publicou em 1984, sob a coordenação do Pe. Hermán Alexandri. Segundo os autores desta obra,

uma reflexão de fé acerca da comunicação deve abarcar aspectos como: o sentido da comunicação para o homem, o mistério da comunicação em Deus, a forma em que Deus se adapta à maneira de comunicar-se ao homem e, finalmente, o significado dos meios ou instrumentos de comunicação que o homem inventou, tanto para a comunicação humana quanto para de Deus com o homem (apud Soares, 1986, p. 389).

A diferença dessa abordagem, em relação à dos estudiosos de uma comunicação baseada na teologia da libertação, não está no método, mas no ponto de partida, segundo Soares. A obra exorta os comunicadores católicos contra opções facciosas, lembrando que Cristo não fez acepção de pessoas, mostrando-se modelo de comunicador pela universalidade de seus destinatários. Especificamente quanto à opção preferencial pelos pobres, sem negar a necessidade de uma “predileção pelos pobres”, à imitação do próprio Cristo, alerta contra a insistência na denúncia unilateral da condição de pobreza e opressão dos povos latino-americanos, “que ficam muito longe de constituir seu ‘ser’ profundo”. Sem deixar de recorrer à denúncia evangélica, como Puebla fez ainda com maior força do que Medellín, é preciso, segundo os autores, ajudar a América Latina a

descobrir e reconhecer positivamente todas aquelas riquezas evangélicas que constituem o verdadeiro motivo de sua dignidade e de sua esperança dos oprimidos, como, também, a “matriz” capaz de gerar as forças de libertação que a conduzam a uma civilização nova (apud Soares, p. 390).

Para Soares, esse projeto acabado do Decos-Celam revelava, por parte dos compiladores da obra, apesar de sua ampla fundamentação bíblica, um total desconhecimento da caminhada do pensamento latino-americano sobre a Comunicação Social e dos documentos elaborados pelos organismos especializados e pelo próprio Celam, quando não a recusa intencional de seus postulados.

Soares refere-se então aos esforços empreendidos pelas entidades católicas e cristãs latino-americanas de comunicação quanto à recuperação dos estudos e dos documentos sobre a comunicação cristã, assim como às reuniões periódicas de pesquisadores, agentes pastorais e bispos de grande número de países do continente para refletir sobre os rumos da pastoral da comunicação, a exemplo do que é feito no Brasil pela UCBC e pelo Setor de Comunicação Social da CNBB.

E constatava então que, como resultado de tudo isso, se assistia a um florescer de iniciativas em todo o continente, na busca de uma comunicação libertadora. O autor só receava que ainda pudesse tardar a formulação efetiva de um novo discurso sobre Comunicação Social por parte da Igreja Católica no Brasil. Mas hoje já talvez já se possa reconhecer que os esforços nesse sentido não cessaram de progredir desde quando defendeu sua tese, embora ainda sejam relativamente tímidos, como deixa entrever a tese de Nivaldo Pessinatti, escrita bem recentemente, treze anos depois da de Ismar Soares.

A opção por uma comunicação inculturada

Estudar a comunicação eclesial implica necessariamente analisar seu envolvimento com a cultura. O fato é que é impossível conceber uma comunicação “desencarnada” da vida dos indivíduos, das comunidades e dos povos. A questão dos vínculos entre comunicação e cultura entremeia qualquer abordagem que se faça da comunicação eclesial, de sua natureza e missão à forma como ela se manifesta no discurso eclesial e no uso das mídias de todo o tipo pela Igreja.

Escreveu o papa Paulo VI, na encíclica *Ecclesiam suam*: “A Igreja se faz palavra; a Igreja se faz mensagem; a Igreja se faz comunicação”. Esta é a base da atividade do comunicador cristão, que deve dialogar com o mundo em que vive, para fortalecer entre os homens o amor, expressão e fonte da comunidade. Isto exige uma imersão nas culturas, que são moldadas por meios de comunicação e por estruturas que, ao mesmo tempo, as refletem. Por outro lado, requer “um conhecimento e uma mentalização acerca desse contexto, de seus meios e de suas estruturas de comunicação, tradicionais e modernos, grupais ou de massas” (Verbo Divino, p. 5).

São muitas as formas e muitos os meios de comunicação da boa nova. Esta se transmite através do testemunho de vida, da pregação, da liturgia, dos sacramentos, da catequese, da religiosidade popular, do contato pessoal e, não em último lugar,

pelo emprego da mídia massiva. Expressão total de vida, a comunicação não pode descuidar as formas de expressão das culturas tradicionais, por meio de símbolos, danças, música e artes, sobretudo quando esses valores se vêem ameaçados pela “cultura universal” imposta pelos meios modernos. E não pode deixar de ver como “dar voz aos que não a têm e libertar os que se acham submetidos e, muitas vezes, enganados por forças poderosas que conseguem controlar e manipular os meios modernos de massas” (id., ib., p. 6).

O Verbo Divino deve ser modelo para tudo isso, como diz Paulo VI na instrução pastoral *Communio et progressio* (1971):

Enquanto viveu na terra, Cristo se nos revelou como o perfeito comunicador mediante sua encarnação. Ele se identificou do modo mais total com aqueles que haveriam de receber sua comunicação e transmitiu sua mensagem não só em palavras, mas em toda a realização de sua vida. Identificou-se com o modo de falar de seu povo e com os modelos de seu pensar. Falou a partir da situação de seu tempo (apud Verbo Divino, p. 6).

Comunicação e cultura

A tese de Anamaria Fadul (1986), apesar de ser um estudo de caso do jornal O São Paulo, da arquidiocese de São Paulo, aborda, a partir do conteúdo desse veículo, uma temática que transcende o local e o regional.

A autora vê em O São Paulo, no período recortado para sua análise (1979-1985), um jornal que se achava comprometido com o povo e perto dos movimentos sociais populares. Com base em matérias reproduzidas no veículo, mostra que sua história acompanhou a própria caminhada da Igreja, no plano universal e no contexto da América Latina. Tendo aderido à “opção preferencial pelos pobres” e aos esforços pela formação da consciência crítica, ele “assumiu completamente a linha da teologia da libertação, que se fortaleceu ainda mais depois de Puebla”, dando um grande espaço a teólogos brasileiros como Carlos Mesters, Clodovis Boff, Leonardo Boff e Frei Betto ou

latino-americanos e europeus como Gustavo Gutierrez, J. Comblin e Johannes Metz (p. 40-41).

Os objetivos do jornal foram postos à prova durante o regime de exceção vigente no País durante vinte e um anos da história recente, quando, por longos oito anos (1972-1978), teve que se submeter à censura prévia (p. 34-35). Mas, a partir de 1979, com os primeiros sinais de reabertura política, ele pôde, aos poucos, dedicar-se mais claramente à conformação de sua identidade, para o que contribuiu favoravelmente uma série de acontecimentos de então.

Era o ano da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, em Puebla, cujo tema central “Participação e comunhão”, teve uma influência muito grande na área cultural em geral: deu-se especial atenção aos meios de comunicação de massa; fortaleceram-se os setores de base da Igreja, especialmente as CEBs, que, criadas a partir da Conferência de Medellín (1968), representam um dos fenômenos religiosos e político-culturais mais importantes da América Latina; e avançou-se no reconhecimento do papel do leigo, da religiosidade popular e da necessidade de uma “opção preferencial pelos pobres” (p. 49-50). Ao mesmo tempo, João Paulo II publicava sua primeira encíclica, *Redemptor hominis*, assumindo as grandes linhas do Concílio Vaticano II (p. 51). E no campo político estavam em efervescência os movimentos sociais – pela Anistia, contra a Carestia, dos Favelados, da Oposição Sindical, dos Posseiros de Trindade etc. – cuja evolução esteve ligada a atos que chegaram a pôr em risco o processo de abertura (p. 54-59). Em torno de tudo isso é que se definiria a linha editorial do jornal.

Mas Fadul constatou que, apesar de o jornal ter os movimentos sociais como uma das prioridades, a cultura, a comunicação e a educação não eram mencionadas em documentos e discursos da Igreja, assim como semanas de estudos, pesquisas e cursos das comunidades. Por outro lado, numa aparente contradição, ele publicava artigos em que a cultura aparecia como instância fundante da experiência cristã e matriz das transforma-

ções da sociedade brasileira. A maior parte das matérias se relacionava com a cultura popular, ignorando-se massivo e deixando-se na sombra dimensões que permitem compreender a cultura como um fim em si, a exemplo do lúdico, do humor e da fantasia (p. 75-77).

A contribuição dada por O São Paulo para o tema da cultura, de qualquer forma, foi muito rica no período considerado, como se pode ver na análise que a autora empreende a partir da página 74, quando passa a ver a cultura em suas relações com a libertação (cap. 4), a comunicação massiva (cap. 6) e a comunicação participativa (cap. 7).

Evangelização e cultura

Um tema que se liga diretamente à evangelização é o de sua relação com a cultura dos povos evangelizados, que pode ser aculturada ou inculturada. Dos autores das teses, Ismar Soares toca nesse tema, mas aqui procuramos recuperá-lo conceitualmente a partir de uma das dissertações de mestrado, *Evangelização, cultura e comunicação*, defendida na Universidade Metodista de São Paulo, em 1996, pelo padre mexicano Luis A. Villalvazo Díaz.

Em oito páginas (19-26), Villalvazo percorre, de forma sucinta, clara e precisa, as diferentes etapas das relações entre evangelho e cultura na América Latina, no caminho da aculturação à inculturação, apontando os objetivos, os sujeitos e os processos de comunicação em cada uma delas. Sua exposição, mostrando como, na história do continente, a evangelização-comunicação foi usada sucessivamente como um processo de suplantação, ocidentalização e inculturação das culturas dos povos e das comunidades, permite uma compreensão ainda mais nítida da abordagem que Ismar Soares e Pedro Gilberto fizeram da evolução do discurso eclesial da Igreja latino-americana e brasileira no campo da comunicação.

Na primeira fase, da evangelização como suplantação das culturas, os missionários europeus que aqui aportam impõem a civilização e a doutrina cristã aos povos nativos, que, “idólatras,

pagãos e bárbaros”, devem renunciar à sua cultura para que sejam considerados cristãos. É a fase da “cristandade colonial, baseada na aliança entre Estado e Igreja, entre evangelização e poder temporal, entre a cruz e a espada, regime justificado pela bula *Inter caetera* do papa Alexandre VI (1493)” (Dussel, apud Villalvazo Díaz, 1996, p. 21). Houve exceções de missionários que se preocuparam em conhecer e entender a cultura nativa. Villalvazo cita Bartolomeu de las Casas, no México, mas não menciona o caso dos jesuítas, que realizaram um verdadeiro trabalho de inculturação no Brasil, no período colonial.²

Diz Villalvazo, com base em Leonardo Boff (1992), que esse tipo de evangelização de cristandade deixa três dívidas frente aos povos do continente:

Uma dívida cultural – os colonizadores destruíram as culturas autóctones ou as submeteram a formas desestruturadoras de sincretismo de resistência; uma dívida antropológica – o quadro da dominação atingia todas as instâncias da sociedade e abrangia a dominação dos corpos e a conquista das “almas”, vale dizer, por meio da educação e da catequese o cristão latino-americano foi europeizado, num processo de imposição-adaptação à cultura do dominador; e uma dívida de evangelização – a transposição das instituições, dos símbolos, dos conceitos e dos hábitos da cultura cristã européia (p. 21-22).

2. Ismar Soares nos diz que foram permanentes, aqui, os conflitos entre os missionários e os governadores, bispos e representantes da Santa Inquisição, por causa da questão indígena, da escravidão negra e da colaboração com os cristãos-novos. Os padres Manoel da Nóbrega, José de Anchieta e seus companheiros jesuítas, opondo-se ao bispo Pero Fernandes Sardinha, preferiram “acomodar-se aos costumes da terra, aprendendo seus idiomas, difundindo pelo sertão a língua geral, dedicando especial atenção aos curumins, na crença de chegar aos pais através das crianças, num verdadeiro processo de inculturação” (1986, p. 146). Seu trabalho de comunicação se dava através da música, da dança e, principalmente, do teatro, cujas peças e autos eram escritos quase todos em língua tupi-guarani.

Numa segunda fase, ainda dentro desse projeto de “cristandade”, a partir de 1808, com o surgimento dos processos de independência dos países latino-americanos e a expansão do pensamento liberal, a Igreja Católica, preocupada em não perder sua estabilidade e sua hegemonia dentro da sociedade, ante as “ameaças” das novas relações de produção e de poder, subordina-se a Roma e não mais à Espanha e a Portugal. A tarefa da evangelização, marcada por uma atitude moralista e defensiva, é agora ocidentalizar os povos latino-americanos no que se refere à teologia, à liturgia e à pastoral, usando-se os meios de comunicação, principalmente a imprensa, como um “campo de batalha” (Puntel, 1994; apud Villalvazo, p. 23).

Na terceira e atual fase, cujo começo Villalvazo situa em 1962, a reflexão da Igreja entra numa transformação radical, que tem como fonte a releitura crítica de sua ação anterior no continente latino-americano e como força motriz a renovação do pensamento teológico, da liturgia e da prática pastoral. O processo, alicerçado nas orientações do Concílio Vaticano II (1963-1965), das conferências episcopais de Medellín (1968) e Puebla (1979) e da exortação apostólica *Evangelii nuntiandi*, de Paulo VI (1974), atingiu um ponto alto em Santo Domingo (1992), onde se aprofundou a questão da relação entre a evangelização e as culturas. A evangelização passa a ser vista como inculturação.³

Citando diversos trabalhos de Paulo Suess, Villalvazo a apresenta como um processo que, rompendo com “práticas de

3. Soares, citando Terra, diz que “inculturação é um neologismo cunhado pelos jesuítas da Índia, (...), homologado por Paulo VI, que expressa uma aspiração comum da Igreja hoje. Em contraposição ao fenômeno da ‘aculturação’, que significa a imposição da cultura dominante sobre a cultura dominada, que acaba se desintegrando (fenômeno que aconteceu com as culturas pré-colombianas das Américas em contato com as culturas européias), a moderna prática missionária pretende evangelizar sem aculturar, isto é, transmitir a mensagem cristã dentro dos quadros e valores culturais do povo missionário que entra em contato com o Evangelho” (apud Soares, 1986, p. 155, nota 24).

cunho paternalista, neocolonialista, etnocentrismo, fundamentalista ou neoliberal”, “penetra” nos projetos históricos dos diferentes povos e grupos sociais, respeitando e reconhecendo os seus valores. Interpretando tudo isto, poderíamos dizer que a relação evangelho-cultura deve ser um processo de aproximação-diálogo e não de imposição-persuasão. Está aí, a nosso ver, a diferença entre aculturação e inculturação, que, não tão facilmente perceptível na descrição semântica desses termos, tem implicações profundas.

Comunicação dialógica

O confronto dos paradigmas de uma comunicação “persuasiva” e de uma comunicação “participativa” é uma característica dos estudos latino-americanos de comunicação e, por extensão, dos estudos sobre a comunicação eclesial católica.

Esse tipo de análise perpassa, de forma explícita ou implícita, as seis teses que estamos considerando. De Ismar Soares (discurso comunicacional da Igreja) a Nivaldo Pessinatti (políticas da comunicação eclesial), passando por Anamaria Fadul (Igreja e cultura nos meios massivos) e Pedro Gilberto Gomes (estudos de comunicação da UCBC). Mesmo a tese de Attilio Hartmann – que, pelo título, *Religiosidade e mídia eletrônica*, à primeira vista parece não se encaixar neste contexto de análise – traz elementos importantíssimos para o tema, ao analisar (p. 103-110), com base em João Batista Libânio, os diferentes cenários eclesiais na passagem do segundo para o terceiro milênio, onde se destaca o de uma “Igreja da prática sociotransformadora ou libertadora” (Hartmann, 2000, p. 108). A tese de Maria Salett Tauk Santos é que trata mais de perto do assunto, tendo-o abordado ao longo de quase cem páginas.

Comunicação participativa

A tese de Salett (1994) é basicamente um estudo, muito bem fundamentado teórica e empiricamente, sobre a comunicação a serviço da mudança social no meio rural do Agreste

pernambucano, mostrando o papel desempenhado, nesse contexto, pela Igreja Católica, de 1960 até meados da década de 1980, quando sua ação nessa área sofreu um refluxo. Antes de abordar o trabalho da Igreja, ela discorre amplamente sobre os dois modelos de comunicação que marcaram a comunicação para a mudança social no campo: o persuasivo e o participativo.

A partir da década de 1950, se procura implantar no campo agrário brasileiro um modelo difusionista-inovador de mudança social, adaptado do modelo difusionista clássico desenvolvido para o “mundo subdesenvolvido” por Everett Rogers, da Universidade de Michigan, com base em pesquisas feitas em países do Terceiro Mundo, inclusive o Brasil. A “difusão” das idéias e práticas de modernização do campo dava-se “a partir dos padrões e valores das nações dominadoras”, utilizando-se para isso uma “comunicação persuasiva”, que, remontando a Aristóteles e tendo perpassado séculos de história, se resumia a transmitir mensagens de emissores a receptores, mediante canais transportadores de sinais, buscando, pelos efeitos produzidos em seu pensamento, seus sentimentos e sua ação, direcionar a conduta da audiência numa determinada direção (p. 58).

Estribado em teóricos de orientação funcionalista, como David Berlo, Wilbur Schramm, Everett Rogers, Daniel Lerner e outros, esse modelo procurava convencer o pequeno produtor das áreas de monocultura quanto à necessidade de aderir a padrões gerados pelos países capitalistas avançados (p. 59), do que surgiria, de fora para dentro, a mudança social do campo.

A comunicação persuasiva não promoveu a consciência crítica dos oprimidos, que, não compreendendo a lógica do modelo proposto, procuravam uma saída pelo “conflito”, pela “desestabilização” e pela migração, perdendo seu espaço para o grande capital (p. 57).

Na década de 1960, graças a uma série de fatores, entre os quais a reação contra o avanço do capitalismo e seus efeitos perversos sobre a cultura regional na América Latina, iniciou-se a crítica a esse modelo difusionista. Salett concentra a atenção

numa corrente crítica que nessa altura começava a ganhar força: a da comunicação dialógica para a libertação dos oprimidos, inaugurada por Paulo Freire.

As idéias do notável pedagogo brasileiro tornaram-se um fermento no redirecionamento das análises dos teóricos da comunicação comprometidos com o processo de desenvolvimento e democratização da América Latina (p. 85). Rejeitando o caráter verticalista, assimétrico, unidirecional e autoritário dos modelos clássicos de uma comunicação persuasiva, eles partem para a construção de uma proposta de comunicação participativa, recíproca, feita inter pares (p. 87), a partir de um paradigma que combina princípios da teologia da libertação e uma metodologia de trabalho inspirada na pedagogia de Paulo Freire.

Uma base histórica para seu aparecimento foi, assim, a ação da Igreja Católica, que, no afã de mudar sua relação com o mundo, passa a engajar-se numa luta de libertação dos oprimidos baseada na comunicação dialógica e participativa (p. 93). Salett discorre então amplamente sobre a comunicação participativa, destacando experiências de comunicação popular desenvolvidas na América Latina pela Igreja Católica (p. 92-118), cuja atuação no Agreste pernambucano aborda em seguida (p. 128-146).

Instituição transnacional, mas inserida na realidade de diferentes nações ou sociedades, a Igreja Católica, ao mesmo tempo em que deve responder a uma dinâmica local, vê seu discurso ser conformado por orientações que transcendem uma determinada nação ou sociedade. Isso fica evidente na exposição de Salett, para quem a atuação da Igreja no contexto abordado marcada inicialmente por uma postura conservadora, passou depois por uma abertura, mas no final teve um refluxo conservador (p. 132).

Na década de 1950, foi grande a colaboração da Igreja ao projeto difusionista modernizador do governo. Mesmo a encíclica *Mater et magistra*, na qual João XXIII, em 1961, conclamava os agricultores a se organizarem para serem “pro-

tagonistas de sua própria história”, não conseguiu inicialmente mais do que respaldar a ação social da Igreja, pois no geral sua ação continuava sendo desenvolvida em sintonia com o Estado (p. 133-134).

A partir da década de 1960, no entanto, quando, na América Latina, se tratava de assumir a causa dos direitos fundamentais do homem, na resistência ao autoritarismo estatal e na defesa das classes subalternas contra as classes dominantes hegemônicas, a Igreja Católica procurou definir-se por uma proposta capaz de permear com os valores cristãos a realidade do continente, sob o influxo da *Mater et magistra* e de outra encíclica de João XXIII, a *Populorum progressio*, assim como do Concílio Vaticano II (p. 131-132), de Medellín (p. 136) e Puebla (p. 138).

No Nordeste brasileiro, concretamente, onde se destacou dom Hélder Câmara, arcebispo de Olinda e Recife, elaboram-se pastorais diferenciadas para grupos homogêneos. A CNBB cria o programa de Projetos Alternativos, buscando fortalecer a organização dos pequenos agricultores mediante um trabalho de partilha do saber, pelo qual assumissem “eles mesmos sua própria libertação – libertação não só do homem, mas da terra, da natureza toda” (CNBB, apud Santos, p. 139). Depois, se montaria adicionalmente o Centro de Capacitação e Acompanhamento dos Projetos Alternativos, cuja ação seria voltada para o “conteúdo sócio-político e evangelizador dos projetos”, em função de uma sociedade nova, solidária, fraterna (p. 140).

Se na década de 1970 foi relativamente fácil manter, dentro da Igreja, uma certa convivência pacífica entre “conservadores” e “progressistas”, em torno da ideologia subjacente a iniciativas dessa natureza, em meados da década de 1980 se daria A volta à grande disciplina, segundo título de obra de João Batista Libânio (1984). Era preciso, entre outras coisas, dirimir os “equivocos” cometidos em nome do Concílio Vaticano II, calando aqueles que, com sua teologia crítica desvendadora da realidade, propiciavam aos fiéis levantar suspeitas “sobre po-

sições dogmáticas e morais” (apud Santos, p. 141-142). No Nordeste brasileiro, mais especificamente em Pernambuco, coube a dom José Cardoso, que em 1985 substituiu dom Hélder Câmara na arquidiocese de Olinda e Recife, a tarefa de desmontar o que havia sido construído.

Por uma comunicação eclesial que respeite as culturas

Do que vimos, ressalta a preocupação dos estudos latino-americanos com uma comunicação que reconheça e respeite as culturas de cada grupo social e dos povos, mantendo com elas um diálogo crítico e plural. Detenhamo-nos um pouco mais nesse tópico, sempre a partir das teses sobre a comunicação eclesial católica.

Anamaria Fadul, ao abordar a cultura no contexto de “libertação”, traz algumas passagens significativas da Declaração dos Direitos dos Povos (Argel, julho de 1976). Ali se lê, na seção 1, que “todo povo tem direito ao respeito por sua identidade nacional e cultural”(art. 2) e, na seção 4, que “todo povo tem direito de (...) preservar e defender sua cultura (...)” (art. 13), “a suas riquezas artísticas, históricas e culturais” (art. 14) e “a que não se lhe imponha uma cultura estrangeira” (art. 15) (p. 79). Isso aponta de novo para a inculturação, à qual já nos referimos com base em Luiz A. Villalvazo Díaz (1996).

Diz Villalvazo que, na mentalidade de muitos documentos oficiais e nas práticas pastorais, esse conceito ainda traduz mais um processo de adaptação-aculturação do que um processo de verdadeira transformação-inculturação. Mas há também a percepção de que a inculturação é uma opção que pode gerar grandes mudanças na história, na estrutura e na própria identidade da Igreja. Ela deve atravessar todas as ações evangelizadoras.

E isto exige a aceitação do pluralismo religioso e uma disposição para o diálogo interreligioso e o ecumenismo. Reclama o reconhecimento dos membros da Igreja e da comunidade cristã como sujeitos protagonistas

nos processos de evangelização. Pede mudanças na forma de sentir, pensar e atuar. Incita a explorar novos caminhos e compromete num fortalecimento da identidade de cada povo. Implica o diálogo-comunicação com o universo real, social, imaginário, simbólico do outro (p. 26).

Na comunicação, também são notáveis as diferenças entre a evangelização impulsionada pela cristandade e a que se preconiza a partir do Concílio Vaticano II, segundo Villalvazo. Enquanto a primeira se liga a um modelo de informação-transmissão de dogmas, vertical e autoritário, a segunda exige uma comunicação simétrica e alternativa entre os valores da Boa Nova e das culturas (p. 26).

Toda essa questão de uma comunicação que respeite as culturas constituiu-se no centro dos debates acontecidos na década de 1980, por influência do Documento de Puebla (1979), como mostra Ismar Soares em sua tese (1986, p. 377-386). Pontos altos das discussões foram, sem dúvida, entre outros eventos paralelos, o seminário de Quito/Equador (1981), promovido pela União Católica Latino-Americana de Imprensa (Uclap), e de Embu/Brasil (1982), que envolveu várias organizações (p. 378-383).

Elas, segundo Joana Puntel, giraram em torno da proposta de uma “nova ordem mundial da informação e da comunicação mais justa e mais eficiente” – Nomic – a que se chegara, em 1978, na Conferência Geral da Unesco e na Assembléia Geral das Nações Unidas (1994, p. 293), sendo o fulcro dos documentos de Quito e de Embu a democratização da comunicação, mediante o exercício da participação e o uso de meios alternativos (id., p. 155, 162).⁴

Em Quito, “o direito à comunicação torna-se ‘direito de ser’, entendido como a busca permanente dos valores mais

4. A tese de Joana T. Puntel, *A Igreja e a democratização da comunicação* (1992), transformada em livro com o mesmo título (1994), é aqui um excelente referencial, voltada que é exatamente para este tema, que ela desenvolve com muita clareza e coerência.

marcantes das culturas de nossos povos”, diz Ismar, acrescentando que, no documento ali gerado, as práticas alternativas em uso no continente são a promessa de uma nova ordem mundial, “porque instauram um novo modelo de comunicação, no qual as mensagens surgem e circulam como fruto da organização, embora incipientes, de protagonistas dialogantes” ou, ainda, “porque, ao favorecer o diálogo que se converte num fato educativo, estimulam os processos de conscientização, permitem a expressão da própria cultura e da realidade dos grupos e das comunidades, promovendo sua união e sua solidariedade” (Soares, 1986, p. 380).

Em Embu, essas considerações se veriam enriquecidas, representando um avanço as recomendações no sentido de que a Igreja deve: participar da formação de políticas culturais em cada país, atuando como forma de pressão para a conquista e a democratização da produção, da distribuição e do consumo de bens culturais; examinar profundamente a questão das chamadas políticas nacionais de comunicação [e a partir daí propor] alternativas para a democratização dos sistemas de comunicação e das novas tecnologias; contribuir para a defesa da identidade cultural latino-americana diante da crescente invasão cultural transnacional, [sendo importante neste contexto] que estimule a criação de centros produtores e distribuidores de bens culturais que expressem as lutas populares e fortaleçam o processo de constituição de uma nova sociedade (id., p. 383).

Acrescente-se aqui, ainda, uma das conclusões a que chegou Anamaria Fadul em sua tese. Para ela, “reconhecer a necessidade e a importância de lutar com todas as forças para eliminar as desigualdades sociais não significa excluir a luta para ser preservar as diferenças culturais”. Ou seja, aceitar o pluralismo das manifestações culturais implica, interpretando o pensamento da autora, saber manejar com seriedade, conhecimento de causa e prudência, conceitos como autêntico e espúrio, verdadeiro e falso, alienador e libertador (Fadul, 1986, p. 278).

Valha o alerta, num contexto de hoje, quando a relação dominador-dominado se viu substituída pela noção gramsciana de hegemonia-subalternidade, pela qual uma classe, enquanto constituída como hegemônica, exerce uma direção política e ideológica sobre as demais, com a convivência destas, como mostra Maria Salett em sua tese (1994, p. 120). A autora acrescenta, com base em Néstor García Canclini, que isto não permite mais falar em “manipulação das consciências” por “aparelhos ideológicos do sistema dominante”, nem que as organizações populares representam invariavelmente os interesses das classes populares, nem, mesmo, que a hegemonia atua sempre de forma impositiva ou unidirecional (p. 121).

E Attilio Hartmann começa sua tese citando Jesús Martín-Barbero, para quem

os meios de comunicação não são um puro fenômeno comercial, não são um puro fenômeno de manipulação ideológica, [mas] são um fenômeno antropológico, são um fenômeno cultural através do qual a gente, muita gente, cada vez mais gente vive a constituição do sentido de sua vida (apud Hartmann, 2000, p. 27).

Registre-se também o comentário de Ismar Soares a propósito do item da “opinião pública”, objeto do art. 8º do decreto Inter mirifica. Para ele, os padres conciliares não aceitaram a tese que defende a opinião pública como “fato social homogêneo, compacto, despótico”, mas deixaram “uma abertura para os estudos que abordam o problema das culturas, da ascendência cultural e da hegemonia de opinião de determinado segmento social em momento histórico específico” (Soares, 1986, p. 87).

Não obstante, como diz Pessinatti em sua tese (1997, p. 48), com base na de Anamaria Fadul (1986), “alguns setores da Igreja Católica encontram dificuldades (...) para entender a possibilidade de um relacionamento dialético com as forças hegemônicas da sociedade, principalmente no campo da comunicação.”

Perspectivas da pesquisa sobre a comunicação eclesial católica

Pessinatti, em sua tese (1997), investiga o Setor de Comunicação da CNBB. A partir do trabalho da Equipe de Reflexão desse setor, podem-se ver algumas perspectivas da comunicação eclesial na década de 1990 e no início do terceiro milênio. Entre suas preocupações, de 1992 a 1994, esteve o projeto de “políticas de comunicação da Igreja no Brasil”, cuja “primeira parte” foi publicada em 1994, com o título de *Comunicação e Igreja no Brasil*. Parece-me que uma “segunda parte” pode ser vista em *Igreja e comunicação rumo ao novo milênio*, de 1997. Se o documento anterior tratava mais dos setores que lidam com a comunicação, este é um precioso subsídio para uma política de comunicação da Igreja. Tendo defendido a tese em 1997, Pessinatti, não podia mais explorá-lo plenamente. Entretanto, ainda trouxe alguns resultados da XXXV Assembléia Geral da CNBB, realizada em abril de 1997. Esta se constituiu em “importante caminho para a articulação da comunicação católica no Brasil” (Pe. Arnaldo Beltrami). Foi “um sinal claro de que os líderes católicos estão empenhados na compreensão dos novos desdobramentos culturais da pós-modernidade e da importância que os meios de comunicação social estão exercendo na atualidade” (Pessinatti).

Hartmann (2000) apresenta os diferentes cenários da Igreja Católica na passagem do segundo para o terceiro milênio da Era Cristã, com base em João Batista Libânio (1999): o da “igreja da instituição”; o da “igreja carismática”; o da “igreja da palavra”; e o da “igreja da prática libertadora”. A igreja da instituição, conservadora, está em evidente descompasso com uma realidade social que se renova sem cessar. A igreja carismática, inovadora em parte, marginaliza bastante a figura de Cristo “enquanto projeto histórico de transformação social e de compromisso com a causa da justiça”. A igreja da pregação busca assumir a tarefa de evangelizar num mundo sócio-economicamente complexo, culturalmente plu-

ral e religiosamente multifacético, mediante a teologia, a catequese e o anúncio missionário. A igreja da prática libertadora, articulando fé e vida dentro de uma história concreta de opressão e exclusão, é o espaço das pastorais diferenciadas e das comunidades eclesiais de base, com suas reflexões e ações inculturadas, a serviço da evangelização-comunicação transformadora de uma sociedade plural, complexa e contraditória. Para Libânio (1999), os dois primeiros cenários parecem ser os que, no momento, têm maior probabilidade de viabilização, embora os dois últimos sejam mais afinados com a proposta evangélica.

No campo da produção acadêmica dos programas brasileiros de pós-graduação em Comunicação Social, concretamente sobre a comunicação eclesial católica, o caminho permanece aberto. Não apenas para as produtivas Metodista e ECA-USP, mas principalmente para os programas de pós-graduação em Comunicação das instituições católicas de ensino superior, que ainda não apresentaram nenhuma dissertação de mestrado ou tese de doutorado sobre a comunicação eclesial católica.

Conforme insistência de José Marques de Melo, na apresentação do livro em que foi transformada a tese de Pessinatti (1998), é preciso que os midiólogos católicos retomem “o percurso (...) do conhecimento sistemático sobre os fenômenos comunicacionais (massivos, institucionais ou interpessoais). Trata-se de subsidiar, respaldar e incentivar projetos de pesquisa científica sobre a comunicação eclesial católica” (Marques de Melo, 1998, p. 18).

Referências bibliográficas

- BOFF, Leonardo. Da conquista à nova evangelização. São Paulo: Ática, 1992.
- CAVA, Ralph della, MONTERO, Paula. ...E o Verbo se faz imagem: Igreja Católica e os meios de comunicação no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1991.
- CNBB. Igreja e comunicação: rumo ao novo milênio. [Col. Estudos da CNBB, n. 75]. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. Comunicação e Igreja no Brasil. [Col. Estudos da CNBB, n. 72]. São Paulo: Paulus, 1994. 214 p.

_____. Sociedade brasileira e desafios pastorais: preparação das diretrizes gerais da ação pastoral – 1991-1994. São Paulo: Paulinas, 1990.

CROATO, Severino. Êxodo: uma hermenêutica da liberdade. São Paulo: Paulinas, 1981.

DALE, Frei Romeu. Igreja e comunicação social. São Paulo: Paulinas, 1973.

DECOS-CELAM. Para uma teologia da comunicação na América Latina. Petrópolis: Vozes, 1984.

FADUL, Anamaria. Os meios de comunicação de massa: um desafio para a Igreja. (O São Paulo –1979-1985). São Paulo, 1986. Tese (Livre-Docência em Ciências da Comunicação) – ECA-USP.

FREIRE, Paulo. Extensão ou comunicação? [1a. ed., 1968]. 8a. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

GOMES, Pedro Gilberto. Para uma história da UCBC: memória de uma instituição cristã dedicada à comunicação dialógica e comprometida com a resistência ao autoritarismo brasileiro (1978-1983). São Paulo, 1991. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) – ECA-USP. 3 v.

_____. A Igreja Católica como produtora e fonte de pesquisa: o caso brasileiro. In: MARQUES DE MELO, José (Coord.). Comunicación latinoamericana: desafios de la investigación para el siglo XXI. São Paulo: ALAIC/ECA, 1992. p. 143-152.

HARTMANN, Attilio Ignacio. Religiosidade e mídia eletrônica: a mediação sócio-cultural-religiosa e a produção de sentido na recepção de tv. São Paulo, 2000. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) – ECA-USP.

KLEIN, Otávio José. A Campanha da Fraternidade no ar: estudo da Campanha da Fraternidade de 1999 em três emissoras de rádio católicas na diocese de Passo Fundo (RS). São Bernardo do Campo, 2000. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) – Universidade Metodista de São Paulo.

KUNSCH, Waldemar Luiz. O Verbo se faz palavra: caminhos da comunicação eclesial católica. São Paulo: Paulinas, 2001.

LIBÂNIO, João Batista. Cenários da Igreja. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. A volta à grande disciplina: reflexão teológico-pastoral sobre a atual conjuntura da Igreja. São Paulo: Loyola, 1984.

LOPES, Maria Immacolata Vassallo de. Pesquisa em comunicação: formulação de um modelo metodológico. São Paulo: Loyola, 1990.

MARQUES DE MELO, José. Comunicação eclesial no Brasil: o dilema do ecumenismo e a esfinge midiática. *Comunicação & Sociedade*. São Bernardo do Campo: PósCom-Umesp, n. 32, p. 221-226, 2o. sem. 1999.

_____. Apresentação. In: PESSINATTI, Nivaldo Luiz. Políticas de comunicação da Igreja Católica no Brasil. São Paulo/Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. (Coord.). *Comunicación latinoamericana: desafíos de la investigación para el siglo XXI*. São Paulo: ALAIC/ECA, 1992.

_____. A prática da comunicação das igrejas cristãs da América Latina. *Comunicação e Sociedade*. São Bernardo do Campo, IMS, a. VII, n. 13, p. 155-160, jun. 1985.

_____. *Comunicação & Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1981.

PESSINATTI, Nivaldo Luiz. Políticas de comunicação da Igreja Católica no Brasil. São Bernardo do Campo, 1997. Tese (Doutorado em Comunicação Social) – Universidade Metodista de São Paulo.

PUNTEL, Joana Terezinha. A Igreja e a democratização da comunicação. Trad. de Floriano Pescarolo. São Paulo: Paulinas, 1994. 322 p.

SANTOS, Maria Salett Tauk. Igreja e pequeno produtor rural: a comunicação participativa no programa Cecapas/Serta. São Paulo, 1994. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) – ECA-USP.

SOARES, Ismar de Oliveira. Do Santo Ofício à Libertação: o discurso (e a prática) do Vaticano e da Igreja Católica no Brasil sobre a comunicação social. São Paulo, 1986. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) – ECA-USP.

WILLY, J. Timmer. Planejamento do trabalho em extensão agrícola. Brasília: Ministério da Agricultura, 1954.

TRIGUEIRO, Osvaldo. O estudo científico da comunicação: avanços teóricos e metodológicos ensejados pela Escola Latino-Americana. João Pessoa: UFPB, 2000. [Mimeo].

UCBC. Comunicação, teologia e libertação. [Relatório final das Consultas sobre Comunicação e Teologia promovidas pela UCBC]. São Paulo, UCBC, 1985.

VERBO DIVINO. *Comunicación social en la Congregación del Verbo Divino*. Roma/Itália: SVD, 1985.

VILLAVAZO DÍAZ, Luis Antonio. Evangelização, cultura e comunicação: fios da história. São Bernardo do Campo, 1996. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) – Universidade Metodista de São Paulo.